



## Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies

Comptes-rendus | 2015

---

### María Tausiet, *Urban Magic in Early Modern Spain. Abracadabra Omnipotens*

Julien Véronèse

---



#### Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/crm/13344>

DOI: 10.4000/crm.13344

ISSN: 2273-0893

#### Publisher

Classiques Garnier

#### Electronic reference

Julien Véronèse, « María Tausiet, *Urban Magic in Early Modern Spain. Abracadabra Omnipotens* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [Online], Comptes-rendus, Online since 16 February 2015, connection on 15 October 2020. URL : <http://journals.openedition.org/crm/13344> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.13344>

---

This text was automatically generated on 15 October 2020.

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes

---

# María Tausiet, *Urban Magic in Early Modern Spain. Abracadabra Omnipotens*

Julien Véronèse

---

## REFERENCES

María Tausiet, *Urban Magic in Early Modern Spain. Abracadabra Omnipotens*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, 272 p.  
ISBN 978-1-137-35587-4

- 1 Version anglaise d'un livre paru en 2007<sup>1</sup>, l'étude que María Tausiet consacre aux pratiques magiques, à la sorcellerie et aux « superstitions » à Saragosse, capitale du royaume d'Aragon, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles n'aura de cesse, à n'en pas douter, de fasciner les historiens qui cultivent ce domaine de l'histoire religieuse et culturelle, et notamment les médiévistes pour qui le foisonnement de sources judiciaires sur lequel l'auteure fonde son enquête a de quoi laisser rêveur, pour ne pas dire jaloux. L'historienne recourt en effet aux archives des trois juridictions qui avaient compétence en telle matière, à savoir les cours séculière, épiscopale et inquisitoriale. La première, particulièrement attachée au maintien de l'ordre public (p. 14-15) au sein d'une ville dans laquelle la proportion de pauvres et des migrants était importante, se caractérisait par une célérité et une sévérité dont rendent compte les statuts suspendant localement les *fueros* royaux et instituant, pour certains crimes (dont la magie et la sorcellerie), un régime judiciaire d'exception ; le recours à l'écrit n'étant pas nécessaire dans le cadre de procédures expéditives (p. 18), peu de cas ont été conservés (seuls deux recensés pour l'année 1591). La seconde, qui vise à contrôler et corriger la vie spirituelle des fidèles, n'est guère mieux renseignée, même si les décrets synodaux comportent toujours un chapitre dédié aux « superstitions » (au sens large) ; il semble toutefois que les évêques n'ont pas été très actifs sur ce terrain, comme en témoignent les 8 procédures connues pour les deux siècles considérés (p. 20 et 230, tableau

récapitulatif), parmi lesquelles une seule évoque une accusation de sorcellerie (dans son sens le plus fort, c'est-à-dire inscrit dans le contexte de l'imaginaire du sabbat), qui devait du reste, comme d'autres, ne pas aboutir à une condamnation. En revanche, la troisième, autrement dit la juridiction inquisitoriale, est celle qui fournit l'essentiel de la documentation, avec quelque 121 cas recensés entre la fin du XV<sup>e</sup> siècle et celle du XVII<sup>e</sup> siècle, dont un tableau récapitulatif très utile synthétise les informations essentielles à la fin du volume (p. 219-229). L'on dispose en général non pas des actes complets, mais des résumés des procédures dont la rédaction a été rendue obligatoire par le Conseil suprême de l'Inquisition en 1540. Réinstauré en Aragon en 1483, établi en 1485 dans l'imposante forteresse de l'Aljafería sur ordre du roi Ferdinand, l'Office d'inquisition de Saragosse a été l'un des plus actifs d'Espagne non seulement pour contrôler les nouveaux convertis, mais aussi, dans le contexte de la Contre-Réforme, pour encadrer les déviances des chrétiens. L'attitude de l'Inquisition vis-à-vis de la sorcellerie, qui relève de l'hérésie, semble s'affermir à partir de 1526 lorsqu'une réunion de délégués des offices ibériques réunie à Grenade décrète à la majorité (6 contre 4) d'une part que les actes perpétrés par les sorcières lors du sabbat étaient bien réels et non imaginaires comme le voulait la thèse fondée sur le fameux *Canon episcopi*, et d'autre part que la chasse aux sorcières relevait prioritairement de l'Inquisition. En 1535, la peine de mort, par délégation au bras séculier, est même officiellement instaurée (p. 25). Mais à l'heure du bilan, il apparaît que la promotion de l'Office d'inquisition en telle matière (et par extension à l'ensemble des pratiques jugées superstitieuses) et le transfert massif de cas de la justice séculière vers celle des inquisiteurs a plutôt été un gain pour les accusé(e)s puisqu'aucune femme accusée de sorcellerie à Saragosse, ni du reste aucune autre personne jugée coupable des pratiques magiques ou superstitieuses, n'a été mise à mort après 1535 (p. 127 et tableau). Au-delà du relatif anonymat qu'elle pouvait garantir, la ville a ainsi pu apparaître, sur le plan judiciaire, comme un refuge (relatif là encore) pour des femmes accusées dans leur localité d'origine, ainsi que le montrent un certain nombre de cas. Si jusqu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les peines les plus fréquentes sont la flagellation et l'exil (les deux allant souvent de paire), après les années 1609-1615 le Saint-Office, qui ne croit plus guère en la réalité du sabbat, prône l'enfermement en cas de culpabilité reconnue, bien souvent pour une durée d'un an, dans une institution religieuse ou hospitalière, ce qui a eu pour effet de rapprocher la sorcellerie de la folie, y compris dans les stratégies de défense des accusées (p. 140). Sans même évoquer les nombreux cas de simple réprimande, on est donc loin, dans cet espace comme dans d'autres, de l'image d'Épinal d'une Inquisition implacable, aveugle et assoiffée de sang.

- 2 Sans perdre de vue que l'on dépend de sources orientées, cette documentation exceptionnelle, au-delà de l'aspect juridique et judiciaire déjà évoqué (ch. 1 : « The Judicial Backdrop : Saragossa and the Three Justice Systems », et ch. 5 : « The City as Refuge »), permet à María Tausiet de brosser un portrait très suggestif des pratiques magiques qui avaient cours dans l'espace urbain et de livrer une analyse sociale très fine des individus mis en cause par la justice. Le chapitre 2 (« Magic Circles and Enchanted Treasures ») est consacré à l'étude des cas où la nigromancie, autrement dit l'invocation des démons par l'intermédiaire de rituels préservés dans des textes, est directement en cause. Dans ce cas, les individus mis en cause sont des hommes qui appartiennent bien souvent au clergé (p. 43) ; ils fondent leur savoir sur des livres de conjuration et leur pratique sur leur proximité avec le sacré de l'Église (nécessaire à ces rituels qui, bien que transgressifs, ne sont pas dénués de spiritualité), comme le montre

par exemple le procès attenté en 1511 à Joan Vincente, un prêtre de l'église San Pablo de Saragosse originaire de Perpignan, qui invoque les démons à l'aide de la *Clavicula Salomonis*, ce vaste traité sur l'art du cercle considéré selon les actes du procès comme « la clef de tous les arts de la nigromancie » (p. 36), attesté pour la première fois en Occident en 1310 chez Pietro d'Abano et conservé à ce jour en latin dans un seul manuscrit médiéval (collection privée, ms. Coxe 25, ancien ms. Amsterdam, B.P.H, 114) et dans de nombreux manuscrits de l'époque moderne, mais aussi pour le Moyen Âge dans une version italienne probablement originaire de Milan (ms. Paris, BnF, ital. 1524, daté de 1446) ; mais d'autres traditions sont également en cause, comme le *De quattuor annulis* attribué également à Salomon (p. 39) et conservé en différentes versions à la fin du Moyen Âge, ou encore une *Clavicule* attribuée à Virgile (p. 177, note 35), dont on connaît la légende noire médiévale qui en a fait progressivement un invocateur de démons et lui a valu l'attribution d'un certain nombre de textes ou d'*experimenta*. Les actes du procès, qu'il serait intéressant d'éditer, mériterait à ce titre d'être confrontés de manière plus approfondie à ce que l'on sait de ces traditions médiévales. Quoi qu'il en soit, on peut encore souligner que Joan Vicente n'a pas œuvré seul, puisqu'il a été aidé par trois autres individus : un tisserand, un notaire et son serviteur. Le notaire, Miguel Sánchez, aurait en particulier été chargé de la copie des livres de nigromancie que Vicente, fait intéressant, aurait rapportés de Rome, ce qui fait écho à la conservation en Italie et ailleurs d'un certain nombre de manuscrits médiévaux de magie rituelle d'origine italienne<sup>2</sup>. Bien que liés par un pacte et jouant chacun leur rôle dans la fourniture de tous les ustensiles nécessaires à l'opération (par exemple le serviteur du notaire, Jerónimo de Valdenieso, est chargé de se procurer 4 couteaux et 4 épées), les quatre hommes voient vite leur association se rompre du fait de la querelle qui intervient entre deux d'entre eux, ce qui précipite semble-t-il leur incarcération et leur traduction devant la justice inquisitoriale pour crime de nigromancie. On sait toutefois que Vicente et Sánchez ont réussi à s'échapper de la grande tour de l'Aljafería à l'aide d'une corde, chance que n'eurent pas leurs deux autres compères, livrés *in fine* au bras séculier. Nous ne l'avons pas encore précisé, mais l'objectif de Vicente et de ses acolytes était de devenir riches, ce qui rencontre celui de la plupart des autres nigromanciens de Saragosse, qui espéraient bien souvent découvrir des trésors cachés, l'une des grandes finalités des *experimenta* magiques<sup>3</sup> ; les *fueros* royaux en tiennent compte du reste, puisque ceux-ci précisent que le découvreur d'un trésor ne peut garder les 2/3 du bien, comme le veut en général la règle, s'il a usé de moyens magiques pour y parvenir ; dans ce cas, l'ensemble doit revenir au roi (p. 55).

- 3 Si cette magie fondée sur l'écrit et orientée vers le gain de la richesse ou l'amélioration de la position sociale concerne pour l'essentiel la sphère masculine, les femmes de Saragosse impliquées dans des affaires judiciaires usent, elles, d'une magie plus commune qui vise prioritairement, pour elle ou plus souvent pour une autre femme, la préservation de l'amour conjugal ou du mariage (p. 63), ainsi que le montre le chapitre 3 (« Magic for Love or Subjugation ») : 56 femmes sont ainsi accusées de pratiquer ou de recourir à une forme de magie amoureuse, contre 8 hommes seulement ; et quand ceux-ci s'y livrent, il ne s'agit pas pour eux de restaurer une relation de couple devenue conflictuelle comme c'est le cas le plus souvent pour les femmes, mais de contraindre des femmes à des relations sexuelles, ce qui relève donc de la magie érotique (p. 66). Lorsqu'elle est pratiquée par des femmes, cette magie est aussi une magie du quotidien et de l'espace domestique, qui, au-delà des charmes prononcés, emploie nombre d'objets ou d'aliments communs (p. 77), quand les hommes

eux recourent davantage aux objets consacrés et aux formules écrites (p. 79), comme on peut le rencontrer dans la magie rituelle. Les agents spirituels mobilisés pour rendre cette magie efficace sont nombreux et montrent la perméabilité entre sphères religieuse et magique, puisqu'outre le Christ en croix, dont la souffrance fait écho à celle de la femme éconduite ou délaissée, on mobilise la Vierge (ce qui n'est guère pour surprendre dans une Ville qui, selon la légende, aurait réellement été visitée par Marie, p. 13), les saints (sainte Marthe, saint Hélène, saint Christophe, p. 82), les démons (Satan, Barabbas, Lucifer, Beelzebuth ou encore Maymon, p. 88), les âmes du Purgatoire, qui, contre des suffrages, aident volontiers à résoudre des conflits amoureux, l'« âme seule » (*anima sola*, p. 91) ou encore l'ombre de l'énonciatrice du charme, qui agit en quelque sorte comme son double spirituel (p. 94).

- 4 La pratique magique dans la ville ou ses environs immédiats ne s'arrête pas là, puisqu'il faut compter aussi avec les *saludadores*, ces guérisseurs à la parole, au souffle et à la salive reconnus comme efficaces (notamment contre la rage), qui protègent également la communauté d'autres maux tels que les tempêtes, les incendies, les insectes et autres nuisibles, peuvent avoir un charisme divinatoire ou encore jouer les exorcistes (p. 112). Devant toujours être le 7<sup>e</sup> des fils, ils constituent une sorte d'envers positif des sorcières (comme elles, ils sont marqués, mais dès la naissance, et non en vertu du pacte contracté avec le diable), à tel point qu'ils sont réputés, en médecins du corps social, pouvoir démasquer ces dernières, ce dont ont pu jouer les autorités elles-mêmes, même si l'on a peu de détails à ce sujet (p. 105). Quoi qu'il en soit, les théologiens sont partagés à leur sujet et lorsque des *saludadores* ont été traduits devant la justice, ce n'était pas tant pour leur dénier ce statut globalement reconnu (une licence écrite pouvait même leur être cédée par les évêques) que pour régler des abus ou des fraudes liées à la foi, voire à la crédulité dont ils étaient l'objet (p. 102, 110 et surtout 112-123 à propos du cas extraordinaire de Pablo Borao en 1653, qui profite de sa position pour contraindre des femmes à avoir des relations sexuelles, en leur faisant croire notamment en la puissance curative et exorcistique de son sperme...). Nous avons donc affaire ici à une forme de charisme informel dont le fondement n'est pas proprement religieux (même s'il y a bien une forme d'élection dont le caractère inné peut être interprété comme la marque de Dieu), mais dont la valeur est socialement reconnue, y compris par les autorités ecclésiastiques lorsque celles-ci sont en mesure d'exercer un contrôle.
- 5 Le chapitre 6 (« Rural versus Urban Magic ») dresse au seuil de l'ouvrage une forme de bilan en posant la question de savoir en quoi la magie ou la sorcellerie qu'il nous est donné de voir à Saragosse par le prisme judiciaire est différente de celle en usage dans les campagnes environnantes. Au-delà du fait que l'imaginaire du sabbat reste une représentation (notamment dans le cadre judiciaire) qui concerne quasi exclusivement les campagnes et épargne la ville (sauf dans quelques cas importés), l'auteure note qu'une distinction possible passe par le fait que dans le monde urbain la pratique magique ou sorcellaire, qu'elle soit bénéfique ou maléfique, peut être rapprochée de profils socioculturels plus nettement identifiables qu'à la campagne : des clercs, des frères, des professionnels de la médecine, des astrologues ou des bourreaux pour les hommes (p. 145) ; des prostituées, des souteneuses, des domestiques ou des mendiants pour les femmes (p. 147). Dans ce dernier cas, la pratique magique constituait bien souvent un moyen de subsistance, ce qui est également lié au fait que la plupart des accusées - mais cela vaut aussi largement pour les hommes - étaient des immigrées pauvres ; cela relativise au passage la distinction entre ville et campagne, deux mondes qui, comme le rappelle M. Tausiet, étaient de toute façon loin d'être hermétiques l'un à

l'autre, même si l'on ne peut dénier les effets de l'acculturation. Plus largement, l'une des caractéristiques de cette magie urbaine est semble-t-il sa nature mercantile prononcée, dans le cadre d'une économie urbaine monétarisée (p. 148-149) ; aussi a-t-elle, si l'on peut se permettre de le formuler ainsi, un caractère plus individuel et moins communautaire, ce qui explique peut-être et se traduit aussi en partie dans les réponses judiciaires différenciées qui y ont été apportées. L'enjeu est moins, du point de vue des juridictions ecclésiastiques œuvrant en ville, la purification d'un corps social par la désignation de boucs émissaires (tels les sorcières supposées se livrer au sabbat dans une forme d'inversion et de subversion abominable au sein de communautés rurales restreintes) que la correction individuelle dans un esprit de réforme de plus en plus accentué en même temps que le mythe du sabbat perdait de sa force dans l'esprit des juges.

- 6 En définitive, on ne peut que se réjouir de la publication en anglais de ce très beau livre, qui mériterait peut-être simplement, au vu des acquis récents de la recherche sur les traditions de magie rituelle médiévale, de mieux prendre en compte les fondements textuels de la pratique des nigromanciens. À cet égard, on ne peut que souhaiter, répétons-le encore une fois, que l'affaire Joan Vincente (1511) fasse prochainement l'objet d'une étude spécifique.

---

## NOTES

1. M. Tausiet, *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

2. Cf. *supra*. On peut noter aussi (p. 47) qu'en 1510 un florentin est condamné à l'emprisonnement à vie à Saragosse pour hérésie liée à la pratique de la nigromancie. Son abjuration reprend la division entre actes de latrerie et actes de dolie indument dédiés au diable par le nigromancien formulée en son temps par l'inquisiteur d'Aragon Nicolas Eymerich, l'un des grands héraults, quelque peu isolé en son temps, de la qualification de la magie comme hérésie, notamment dans son *Directorium inquisitorum* (1376).

3. Voir en dernier lieu J.-P. Boudet, « Jeux et enjeux de pouvoir dans les rituels magiques de chasse au trésor au Moyen Âge », *Revue numismatique*, 2012, p. 91-103.